62e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 20 15 MAI 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

Piété mariale réformée et déformée

Un de nos abonnés nous communique ces réflexions d'un pasteur protestant au sujet de la Vierge Marie. La piété de ce pasteur est certainement sincère : on le sent à la simple lecture du document. Mais, précisément, sa sincérité même peut troubler les âmes catholiques qui, d'aventure, pourraient se trouver en contact avec des pensées analogues. Aussi croyons-nous utile de publier ces réflexions, en ajoutant les remarques et les mises au point nécessaires.

« Ce qui caractérise l'humanité du Christ n'est pas toute sa chair, mais sa participation à tout notre être, à tout ce qui caractérise notre humanité ; et il me semble que les Evangélistes, par tous les détails qu'ils donnent sur la naissance du Sauveur, veulent mettre en complète lumière cette réalité complète du Christ.

Il est Fils de Dieu, à travers toute la chaîne des générations marquées par le péché d'Adam. Les femmes citées dans sa généalogie — une incestueuse, l'autre prostituée, la troisième « étrangère » (et il était interdit aux Juifs d'épouser une étrangère), la quatrième, adultère — ne font que préparer les apparences qui entourent la naissance même du Christ. Marie est fiancée à Joseph. Au point de vue de la loi juive, les fiançailles sont aussi sacrées que le mariage, et attendre un enfant d'un autre que de son fiancé, est un adultère punissable de mort (Deut., XXII, 23-24). Aux yeux de tous comme à ceux de Joseph, Marie a commis un adultère ; Joseph, en voulant la répudier sans bruit a voulu éviter la condamnation prévue par la loi.

Il semble que Jésus-Christ, par toutes ces apparences, a voulu marquer sa décision de ne pas considérer son égalité avec Dieu comme un butin jalousement gardé : mais il s'est anéanti, s'est dépouillé lui-même et a voulu être le serviteur des serviteurs (cf. Phil., II, 5-8). L'avènement de cette humanisation, de cette identification complète de Jésus avec notre misère se fera sur la croix. Il prendra sur lui notre péché même pour faire l'expiation à notre place. Le salaire du péché, c'est la mort.

En faisant de Marie un être à part, une Eve d'avant la chute, vous supprimez cette « *Menschwerdung* » (naissance humaine naturelle) du Christ. Il n'est plus mon frère, il n'a que l'apparence de l'humanité ; il n'en a plus la réalité et il ne peut être mon Sauveur. Marie non plus ne m'est plus rien, puisqu'elle n'est pas de ma race. Pas plus elle que son Fils ne peuvent me rétablir dans la communion de Dieu, puisqu'ils sont de l'autre côté et qu'entre eux et moi il y a l'abîme du péché. Comme Marie-Madeleine devant le tombeau vide, je voudrais dire : Ils ont enlevé mon Sauveur et je ne sais pas où ils l'ont mis.

Quelle joie, au contraire, de rencontrer le Sauveur, mon Sauveur en plénitude parce qu'en toute chose il partage mon humanité. Les tentations qui l'entourent sont les miennes. Il en a triomphé et par lui j'ai l'espoir de les surmonter. Quand il pleure c'est évidemment son amour qui s'exprime par ses larmes, amour pour ses amis, amour pour son peuple, amour pour les hommes ses frères. Mais c'est un amour qui m'est aussi demandé et par son Esprit je pourrai aussi aimer : « Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres ». Quand Jésus monte sur la croix, c'est vraiment mon humanité pécheresse qui y est clouée avec lui, et c'est encore pour moi, pour ma justification. Oui, il est vraiment Emmanuel, Dieu avec nous ! — A ce moment je puis aimer la Mère de mon frère et Sauveur du même amour que j'ai pour la Mère à moi.

Mais Marie reste, à qui la grâce, le pardon a été donné comme à moi et pour la justification de laquelle Jésus est ressuscité comme pour moi. N'avons-nous pas la preuve de tout ceci dans le fait que Marie occupe une place privilégiée dans le groupe des disciples attendant le Saint-Esprit et qu'elle n'est plus mentionnée ensuite ? »

* *

Nos remarques porteront : 1° sur le Christ ; 2° sur la Vierge Marie.

I. — *N.-S. Jésus-Christ*

Il est bien évident que le mystère de l'Incarnation exige que Jésus-Christ ait participé à tout ce qui constitue notre humanité. Si S. Jean affirme que « le Verbe s'est fait chair », cette expression doit être entendue de l'homme tout entier. En s'« incarnant », le Fils de Dieu a pris non seulement notre corps, mais notre âme avec ses sentiments, sa perfectibilité humaine, et même, dans la mesure où elles sont compatibles avec sa sainteté, nos faiblesses humaines. Homme parfait, Dieu parfait, disaient les Pères Cappadociens du IVe siècle, faisant écho aux enseignements évangéliques. En raison de sa mission parmi nous, le Christ doit être homme comme nous. N'est-il pas le nouvel Adam (Rom., XII, 15 ; I Cor., XV, 22, 45) ; le premier-né d'entre les frères (Rom., VIII, 29) ou d'entre les morts (Col., I, 18) ? Ces prérogatives supposent une nature identique à la nôtre. D'ailleurs le Christ est né de la femme (Gal., IV, 4), de la race d'Abraham (Gal., III, 16 ; Rom., IX, 5), de la descendance de David (Rom., I, 3 ; II Tim., II, 8). Mais cet homme parfait se distingue des autres hommes en ce qu'il ne connaît pas le péché : venant sur terre pour réparer le péché, il ne pouvait être lui-même pécheur. De là, en Jésus, une sainteté parfaite : *Quis ex vobis arguet me de peccato?* (Jo., VIII, 46). Sainteté qu'en un langage imagé S. Paul proclame hautement : « Celui qui ne connaissait pas le péché, il l'a fait péché pour nous afin que nous devenions en lui justice de Dieu » (II Cor., V, 21). Très spécialement l'auteur de l'épître aux Hébreux a souligné l'aspect complexe de cette humanité

parfaitement semblable à la nôtre et cependant exempte de toute faute : « Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous d'un même (père)... Comme donc les enfants ont participé à la chair et au sang, il (Jésus) y a lui-même également participé... Nulle part il ne vient au secours des anges, mais c'est la race d'Abraham qu'il vient secourir. D'où il a dû être semblable en tout à ses frères, afin de devenir auprès de Dieu un pontife miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple » (II, 11, 14, 16-17). Ayant insisté sur cette ressemblance, l'auteur de l'épître y apporte cependant une limitation : en compatissant à nos infirmités et en éprouvant comme nous toutes sortes de tentations, le Christ n'a pu connaître la souillure du péché (IV, 15). Le pontife, en effet, ne saurait avoir de péché, lui qui doit offrir le sacrifice pour les péchés des autres ; autrement il aurait besoin, lui aussi, d'autres prêtres pour suppléer à son insuffisance (VII, 26).

Bien d'autres données scripturaires pourraient être apportées : ce qu'on vient de dire est suffisant pour montrer le bien fondé des conclusions formulées par les théologiens sur les défauts et faiblesses de la nature humaine compatibles avec l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. Des défauts inhérents à la nature humaine comme telle, Jésus n'a pu prendre ceux qui répugneraient à sa science et à sa sainteté parfaite : il n'a donc pu ni être sujet à l'ignorance, ni éprouver la difficulté à faire le bien, ni ressentir les atteintes de la concupiscence. Mais d'autres défauts se rapportent à la possibilité de souffrir et de mourir : la faim, la soif, la fatigue, la douleur, la tristesse, l'angoisse, la crainte, etc. L'évangile attribue à Jésus tous ces sentiments, toutes ces passions. Défauts « nullement répréhensibles », ἀδιάβλητα, dit saint Jean Damascène. Résumant la pensée des Pères, S. Thomas indique trois raisons de convenance justifiant la présence de tels défauts naturels en Jésus : il fallait que Jésus pût satisfaire en souffrant pour le genre humain ; qu'il manifestât ainsi plus parfaitement la vérité de l'incarnation ; qu'il fût pour nous un modèle dans la façon de les supporter (IIIª, q. 14, a. 1). On pourrait ajouter une quatrième raison, indiquée dans l'épître aux Hébreux : « *debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret et fidelis pontifex* », connaissant mieux nos infirmités, Jésus y pouvait compatir plus miséricordieusement. Ces défauts, ces infirmités, Jésus les a *pris* et non *contractés* : s'unissant une nature humaine sans le péché, il aurait pu la prendre sans les défauts que corrigeait la justice originelle. S'il les possède, c'est qu'il les a volontairement pris (*Sum. theol.*, IIIª, q. 14, a. 3). Défauts à la fois *nécessaires* et *volontaires*, disent les théologiens.

On voit par là ce qu'il y a d'exact et ce qu'il y a de tendancieux, sinon de positivement erroné dans les affirmations protestantes relatées ci-dessus. Il est exact que Jésus-Christ a une humanité consubstantielle à la nôtre ; que les évangélistes, par tous les détails de la naissance et de la vie publique du Sauveur, ont mis en complète lumière cette réalité concrète ; que les généalogies qui nous font remonter à Adam par David et Abraham, montrent bien que le Fils de Dieu est aussi le Fils de l'homme. Mais on comprend moins bien que les quatre femmes nommées dans la généalogie de saint Matthieu ne l'aient été « que pour préparer les apparences qui entourent la naissance même du Christ ». Si l'on entend par là une préparation de l'apparente culpabilité de Marie, l'explication est assez discutable ; et plus discutable encore l'affirmation qu'*aux yeux de tous* Marie aurait paru commettre un adultère. Nous pensons que l'auteur a omis d'ajouter : si la chose avait été divulguée ; mais elle était tenue très secrète par S. Joseph et le fait des fiançailles était, vis-à-vis des autres, une « couverture » suffisante à la réputation de la mère. Pourquoi ne pas s'en tenir à l'explication de S. Jérôme : « On ne relève pas dans la généalogie le nom d'une sainte femme, mais celui-là seulement de celles qui sont répréhensibles dans l'Ecriture. C'est pour nous apprendre que le Sauveur est venu pour les pécheurs et que, né lui-même de pécheurs, il devait effacer les péchés de tous » (*P. L.*, t. XXVI, 21).

L'allusion à l'anéantissement du Christ (Phil., II, 5-8) a besoin d'être interprétée pour ne pas prêter le flanc aux erreurs de la kénose luthérienne Le dépouillement volontaire du Christ ne saurait être conçu comme un abandon *réel* des prérogatives de la divinité. Le Christ, Dieu et homme, avait le droit d'être mis sur le même rang que son Père, mais « cette majesté ne l'empêche pas de se dépouiller et de s'abaisser ; il se dépouille, non en rejetant la forme divine qui était inséparable de son être, mais en cachant sa forme divine sous sa forme humaine et en renonçant ainsi pour un temps aux honneurs divins qui lui étaient dus. » (F. Prat, *Théol. de S. Paul*, t. II, 7e éd., p. 155). S'agirait-il, dans le texte qui nous est soumis, d'une limitation réelle, d'une transposition sur le plan humain des prérogatives divines, comme nous en lisons des exemples en maints ouvrages protestants ? C'est ce qu'on ne saurait affirmer avec certitude. Il nous reste un doute sérieux en lisant que « cette humanisation, cette identification *complète* de Jésus avec notre misère s'est faite à la croix ». Il y aurait donc alors quelque chose de modifié dans l'humaine nature du Christ, qui se rapprocherait davantage encore de notre humanité pécheresse ?... On sait que le Sauveur a pris nos péchés sur lui — l'expression est classique — ; S. Paul dit même (nous avons déjà rencontré ce texte) que Dieu « l'a fait péché pour nous » (II Cor. V, 21). Non pas certes que le Verbe incarné soit devenu pécheur : le texte sacré ne le dit pas ; mais « sur lui a pesé le poids du péché du monde... La doctrine est claire : en vertu de la solidarité la plus étroite qui se puisse concevoir, le Christ a souffert et il est mort pour les hommes pécheurs, à leur profit, comme s'il était le véritable responsable de leurs fautes. C'est qu'il les a prises sur lui, comme chef du genre humain avec lequel il ne fait qu'un (I Petr., II, 24 ; Is., LIII, 6, 12) . dès lors si on le tue physiquement, on tue le péché, c'est-à-dire que les iniquités des hommes sont détruites » (C. Spicq, *Ste Bible* Pirot, *in h. l.*).

On voit par là combien les formules vagues du pasteur protestant peuvent être susceptibles d'interprétations exactes ou défectueuses. Exactes, si l'humanisation totale qui s'affirme à la croix n'est que l'affirmation de la solidarité totale qui existe alors entre le Sauveur et les hommes rachetés, par

le fait que Jésus se substitue aux pécheurs pour expier leurs fautes. C'est la doctrine catholique de la satisfaction vicaire. Défectueuses, si l'humanisation totale qui s'affirme au Calvaire est une identification réelle du Christ, jusque là innocent, à « mon humanité pécheresse ». Ce sens absurde ne peut être pensé par personne ; mais l'expression dont on s'est servi est défectueuse par là même qu'elle pourrait le recouvrir. Cette défectuosité s'affirme également dans la manière de représenter les tentations du Christ : « Ses tentations sont les miennes ; il en a triomphé et par lui j'ai espoir de les surmonter ». Jésus n'a pas été tenté de la même façon que nous. Nos tentations sont intérieures et nous portent au mal ; les tentations que Jésus a bien voulu subir furent purement externes. Sans doute, il a permis ces tentations : pour notre instruction, afin que nous ne nous croyions jamais à l'abri d'épreuves semblables ; pour notre édification, afin que nous y trouvions un modèle d'énergie et de résistance ; pour notre réconfort, afin que nous sachions que jamais la grâce ne nous fera défaut (*Sum. theol.*, III^a, q. 41, a. 1). C'est en ce sens et en ce sens seulement qu'il convient d'interpréter l'affirmation du pasteur, si on veut lui garder un sens orthodoxe.

II. — *La Très Sainte Vierge*

Au fond, ici encore, c'est toujours le même reproche adressé par le protestantisme à la mariologie catholique. En exaltant les prérogatives mariales, immaculée conception, impeccance, assomption, médiation, nous faisons de la Vierge-Mère un être à part dans l'humanité, un être qui, pour ainsi dire, échappe à la Rédemption universelle du Christ, bien plus, qui participe à la réalisation de cette Rédemption : Corédemptrice !

« En faisant de Marie cet être à part, une Eve d'avant la chute, vous supprimez la naissance naturelle du Christ : il n'est plus mon frère, il n'a de l'humanité que l'apparence ! » Une telle affirmation devrait être poussée à ses extrêmes conséquences logiques. Pour ne pas supprimer, dans le Christ, sa *Menschwerdung*, il faudrait donc que Marie soit totalement semblable aux autres femmes, une Eve d'après la chute, et que Jésus, l'infinie sainteté, ait accepté en sa mère la souillure du péché originel ! Et si la logique ne perd pas ses droits, il faudrait encore nier la conception virginale pour conserver au Christ une *Menschwerdung* totalement semblable à celle des autres humains. A-t-on voulu dire cela ? Le protestantisme respecte-t-il encore la conception virginale ? Le texte qu'on nous a soumis est vague à dessein, et procède par insinuation plutôt que par ferme assertion. Dans la petite brochure, *Le Protestantisme et la Vierge Marie* (Paris, 1950), M. le Pasteur Hébert Roux est plus catégorique :

« Marie est vraiment femme en ce sens que, pas plus qu'aucune autre femme depuis la création du monde, elle n'existe indépendamment de l'homme ; ou autrement que dans la soumission, la subordination à son mari. On ne voit pas ce que pourrait signifier l'ordre donné à Joseph de prendre Marie pour femme, si ce mariage n'avait pas le sens d'un vrai mariage, si Marie était une créature d'exception, vouée d'avance à un état de virginité perpétuelle ou même de sainteté exceptionnelle et unique. C'est en devenant l'épouse de Joseph qu'elle entre dans l'histoire de la Rédemption et qu'elle devient le dernier chaînon de cette lignée qui, depuis Eve, va jusqu'à Jésus-Christ et constitue la postérité à qui la promesse est faite de la victoire sur Satan (Gen., III, 15). Notons que ce n'est pas comme descendante d'Eve ou fille d'Eve, en tant que femme comme telle, que Marie est mentionnée ; s'il en était ainsi, elle serait bien, comme l'indique Irénée, la réplique d'Eve séduite et séductrice, la revanche de la femme en tant qu'éternel féminin ! Mais alors Marie serait une seconde Eve accomplissant le salut de l'humanité. Or ce n'est pas ainsi que Marie est nommée dans la généalogie. Elle figure comme l'épouse de Joseph. Il n'y a pas de seconde Eve ; il n'y aura qu'un second Adam, Jésus-Christ. Et c'est en ce second Adam que *l'humanité tout entière*, y compris la femme, y compris Marie, sera sauvée et régénérée » (p. 73-74).

Si ce texte conserve encore ou paraît conserver la conception virginale (M. Roux parle de la « naissance » virginale) [1], il nous donne du moins les grands traits de la « mariologie » protestante. Nous touchons ici du doigt le défaut fondamental de cette mariologie, qui ne consent à accepter aucun autre moyen de justification et de salut que la loi fiduciale aux mérites rédempteurs du Christ. N'accordant à Marie ni l'immaculée conception, ni l'absence de tout péché, les protestants sont obligés de l'assimiler complètement au reste de l'humanité pécheresse : « Marie, en tant que femme, vierge et mère du Seigneur, nous apparaît dans la lumière de la révélation biblique le type même de la créature humaine *objet* de la grâce et de la rédemption divine. Elle est appelée à la foi et elle saisit par la foi cette grâce qui est d'être dans son abaissement la servante du Seigneur... Comme telle, Marie est *exemplaire* au même titre que tous les témoins de la foi qui nous montrent le Christ... » (H. Roux, *op. cit.*, p. 88). En conséquence, elle ne doit tenir aucune place dans la piété réformée (p. 89). Tout en donnant, parmi les disciples, une place « privilégiée » à Marie, le texte qu'on nous a soumis déclare pareillement qu'à Marie, la grâce, le pardon a été donné comme aux autres, et que pour sa justification, comme pour la nôtre, Jésus-Christ est ressuscité.

Placé en face d'une doctrine aussi dure pour Celle que nous reconnaissons pour la Mère de Dieu, quel catholique n'éprouverait une peine profonde et un sentiment de grande tristesse ? On nous dit qu'accorder à Marie des prérogatives exceptionnelles, c'est la séparer de nous et la placer, et Jésus avec elle, « de l'autre côté », et nous mettre dans l'impossibilité de nous rétablir dans la communion avec Dieu ! La réalité est tout autre. Jésus-Christ est tout près de nous, puisqu'il a pris sur lui nos péchés et qu'il nous a mérité, par sa mort sur la croix, notre réconciliation avec Dieu son Père. Par là, nous sommes vraiment devenus ses frères d'a-

[1] Expliquant quelques pages plus loin l'annonce de l'ange, M. Roux s'exprime ainsi : « L'essentiel, pour comprendre la portée de ce texte, c'est que l'éros humain n'a aucune part dans la naissance de Jésus. Tout humain dans l'incarnation est représenté par la *seule femme*, celle dont la vocation est précisément d'être subordonnée, soumise à l'homme, celle qui écoute et qui reçoit et non celle qui agit, qui exerce une autorité ou a une puissance. L'élément masculin exclu ne signifie pas que l'acte charnel constitue le péché *ni qu'il soit exclu pour cela* (??)... L'exclusion de l'élément masculin signifie que Dieu n'a pas besoin de l'homme et de son acte pour créer le nouvel Adam... » (p. 79-80).

doption. Marie serait - elle plus éloignée de nous parce que, Mère de Dieu, elle aurait été gratifiée d'une telle abondance de grâce, que cette abondance même sert à notre salut ? Elle doit être rachetée, nous dit-on, par le seul Rédempteur, le Christ. Et qui donc, parmi les catholiques, l'a jamais nié ? Mais Marie a été rachetée avant tous et d'une façon bien supérieure, précisément parce qu'elle devait être la Mère de Dieu. Personne, pas même elle, n'a pu être sauvé que par les mérites du Christ. Cela, c'est la foi catholique, foi consignée par Pie IX dans la bulle *Ineffabilis*.

En niant la médiation mariale, ce sont les Protestants qui ne nous permettent plus d'appeler Marie Notre Mère : elle serait de notre race, certes, mais avec les tares et l'impuissance des pécheurs. Au contraire, dans le catholicisme, la part (secondaire, sans doute et subordonnée, mais réelle) prise par Marie, *déjà rachetée*, à la rédemption des frères d'adoption de son divin Fils la rapproche singulièrement de nous. Tout comme Jésus, elle n'est pas au-delà, « de l'autre côté » des faiblesses de notre humanité ; mais, de même que Jésus est devenu notre frère en même temps que notre Sauveur en prenant sur lui les péchés dont il est personnellement innocent, ainsi Marie immaculée est devenue notre Mère en même temps que notre corédemptrice et médiatrice en unissant sa compassion à la passion du Christ. C'est donc vraiment le péché qui est le trait d'union, *matériel*, si l'on peut dire, entre Jésus, sa Mère et nous ; mais c'est aussi l'amour, l'amour de Jésus pour nous, l'amour de Marie pour Jésus et pour nous, qui est le trait d'union *spirituel* entre l'Emmanuel et nous, entre la Mère de notre frère et Sauveur et nous ; et cet amour du Fils et de la Mère pour les pécheurs nous permet d'aimer Marie, non seulement comme la Mère de notre frère Jésus, mais aussi comme notre Mère à nous.

* *

Voilà la vérité sublime et consolante à laquelle les Protestants sont incapables de s'élever. Sans doute, leur piété est réelle et sincère, mais cette piété « réformée » est, en réalité, une piété « déformée », en marge de la vérité et rétrécissant singulièrement l'horizon des perspectives miséricordieuses de la Rédemption. On pourra s'en convaincre davantage encore en lisant dans *Maria* (voir *Ami*, 1950, p. 33) l'article du P. Crivelli, S. J., *Notre-Dame et les Protestants* (p. 675-693). L'erreur protestante, en mariologie comme en d'autres matières, vient uniquement d' « une volonté obstinée de refuser tout culte à d'autres qu'à Dieu seul, comme si le culte de Notre-Dame et des saints s'opposait à celui que l'on a envers Dieu et comme s'il était du même genre » (p. 678). La dernière citation faite par le P. Crivelli est suggestive : « La revue protestante *Truth and Light* publie un article de T. B. Thompson, ministre de Chicago, qui dit : « Quand les ministres protestants parlent de l'Eglise catholique, ils doivent nécessairement la condamner... Je me propose maintenant de prendre une attitude non protestante et de dire quelques paroles de respect et de vénération à propos du merveilleux ministère exercé par l'Eglise catholique durant des siècles. Il y a des choses que nous, protestants, nous ne pouvons pas approuver, mais si nous voulons être sincères, nous devons confesser que bien souvent l'ignorance populaire, la connaissance superficielle et les calomnies ont défiguré ses doctrines ». Et, parlant du culte de Notre-Dame, il continue : « L'amour et la vénération à l'égard de la Sainte Vierge occupent une part importante dans le rituel catholique. Je n'éprouve aucune difficulté à apprécier l'attitude de l'Eglise catholique envers la Mère de Jésus. Néanmoins il est impossible de ne pas reconnaître que le culte de la Sainte Vierge a adouci le cœur du monde à l'égard de la femme, a contribué efficacement à donner à la femme la place d'honneur qu'elle occupe maintenant, et a placé toute l'Eglise à l'ombre de la sainteté du foyer. Dans le respect qu'elle professe à l'égard de Marie, l'Eglise catholique nous présente le plus beau, le plus délicat achèvement de la grâce, de la douceur et de la beauté maternelle » (p. 692).

Un catholique trouvera cela et mieux encore dans sa dévotion à Marie.

A. Michel.

Les Limbes et le Synode janséniste de Pistoie

D'un correspondant anglais nous avons reçu une intéressante lettre concernant les Limbes. Il s'agit particulièrement des affirmations relatives à la consécration de la doctrine des Limbes par Pie VI, dans la condamnation de la 26e proposition du synode janséniste de Pistoie. Cette lettre nous a paru intéressante au point de vue théologique, parce que sa discussion permettra peut-être d'apporter une précision à la solution d'un problème complexe.

I — *Le sens de la condamnation de la proposition janséniste.*

Rappelons tout d'abord le texte de cette proposition et les notes théologiques de la condamnation :

Le lieu des enfers (que les fidèles appellent en général « Limbes des enfants ») où les âmes de ceux qui meurent avec le seul péché originel sont punies de la peine du dam, sans la peine du sens, est rejeté comme une fable pélagienne comme si ceux qui rejettent la peine du feu affirmaient, par le fait même, l'existence d'un lieu intermédiaire, exempt de faute et de peine, entre le royaume de Dieu et la damnation éternelle, comme l'imaginaient les pélagiens. Cette doctrine est *fausse, téméraire, injurieuse* pour les écoles catholiques. (*D.T.C.*, tr. J. Carreyre t. xii, col. 2210).

Cette proposition fait écho à l'article élaboré par le synode diocésain (22 sept. 1786) sur le baptême, § III. Le péché originel, y est-il dit, est un péché grave et la mort est une peine du péché. Après la mort, il n'y a, finalement, que deux états : le ciel et l'enfer ; ainsi le synode rejette comme une fable pélagienne un troisième lieu où on placerait les enfants qui meurent avec le seul péché originel. (Id., col. 2150).

Mais, avant tout, il importe de savoir à quelle « fable pélagienne » fait allusion le synode. Nous la trouvons indiquée et condamnée par le concile

de Carthage de 418, concile approuvé par le pape Zosime, can. 3. Dans le *D.T.C.*, ce canon se lit à l'art. *Limbes* (A. Gaudel) et *Milève* (E. Amann). La traduction des deux auteurs est identique, sauf quelques expressions qui n'en changent pas le sens. Nous prenons ici celle de Mgr Gaudel :

Quiconque prétend que les paroles du Seigneur : « *Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père* » (Jo., XIV, 2) doivent s'entendre en ce sens qu'il existe dans le royaume des cieux ou ailleurs un lieu intermédiaire où les enfants qui ont quitté cette vie sans le baptême vivraient heureux, alors que sans le baptême, ils ne peuvent entrer dans le royaume des cieux qui est (proprement) la vie éternelle, qu'il soit anathème. Car le Seigneur a dit : « Quiconque ne renaît de l'eau et de l'Esprit n'entrera point dans le royaume des cieux » (Jo., III, 5). Dès lors quel catholique hésiterait à proclamer camarade du démon celui qui n'a point mérité d'être cohéritier du Christ. Celui qui ne sera pas à la droite de celui-ci sera inévitablement à sa gauche. (*D.T.C.*, IX, 763).

Avant son épiscopat et avant la controverse pélagienne, il semble bien que S. Augustin, avec les Pères grecs et l'Ambrosiaster, ait admis, au nom de la justice, même pour les enfants morts sans baptême, un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer : « Il ne faut pas craindre, écrit-il (*De libero arbitrio*, III, c. 23, n. 66, *P. L.*, t. 32, col. 1304) qu'il ne puisse y avoir une vie moyenne entre la rectitude et le péché, une sentence moyenne du juge entre la récompense et le supplice ». Mais, en face des Pélagiens qui, distinguant royaume des cieux et vie éternelle, assignaient aux enfants morts sans baptême la vie éternelle, S. Augustin changea, sinon d'opinion, tout au moins de façon de s'exprimer. Concevant le péché originel comme une corruption positive, il dut logiquement admettre une peine positive pour les enfants morts sans baptême et, de là, rejeta l'idée d'un lieu intermédiaire : ils étaient, comme tous les pécheurs, destinés à l'enfer. Mais néanmoins, S. Augustin, au nom de la justice, a toujours senti la nécessité de faire, en enfer, une discrimination entre le sort des adultes et celui des enfants. Il confessa son incertitude sur la nature de la peine frappant les enfants et, quelle qu'elle soit, il la déclara *mitissima*. On trouvera les textes dans le *D.T.C.*, art. « *Sort des enfants morts sans baptême* », II, 368.

En condamnant la thèse pélagienne, le concile de Carthage suit évidemment la pensée de S. Augustin. Pour lui, si les Pélagiens ont été à juste titre condamnés, c'est qu'ils « ont eu l'audace d'assigner aux enfants non baptisés un lieu de repos et de salut autre que le royaume des cieux » (*De anima et ejus origine*, II, c. 12, n. 17 ; *P. L.*, t. 44, 505). Dans l'art. *Limbes*, Mgr Gaudel précise la portée de la condamnation, en s'appuyant sur S. Augustin :

D'après le texte même du concile et d'après le commentaire qu'en fait S. Augustin... le concile vise l'existence d'un lieu intermédiaire *tel que le rêvent les pélagiens*. L'affirmation pélagienne impliquait équivalemment la négation de la coulpe, tout au moins celle de la peine due au péché originel chez les enfants... Elle impliquait l'entrée temporaire pour les enfants dans le paradis du bon larron, en attendant le royaume des cieux et la résurrection. Ne pas exclure du ciel les enfants morts sans baptême, affirmer que le baptême n'est pas nécessaire pour arriver au royaume des cieux, voilà ce qui va contre la foi, ce que S. Augustin et le concile condamnent quand ils rejettent l'affirmation pélagienne sur un lieu intermédiaire entre l'enfer et le ciel. (Col. 763).

On saisit par là la portée exacte de la réprobation formulée par Pie VI contre le synode de Pistoie : l'évêque janséniste Ricci croyait retrouver dans la doctrine des Limbes l'équivalent du lieu intermédiaire des pélagiens. Or c'est là une prétention « fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques ». La différence entre la position pélagienne et la doctrine des Limbes chez les auteurs catholiques est considérable : la doctrine des Limbes maintient l'exclusion des enfants morts sans baptême, du royaume des cieux, c'est-à-dire de la vie éternelle ; elle maintient une peine infligée pour le péché originel. Ainsi donc, comme l'écrit encore Mgr Gaudel, de la condamnation portée contre la proposition du synode janséniste, « il faut conclure que l'existence des limbes des enfants, tels que les fidèles les conçoivent, c'est-à-dire d'un état exempt de la peine du feu, mais laissant les âmes soumises à la faute originelle et à la peine du dam n'est pas une fable pélagienne, mais une croyance orthodoxe » (col. 767).

C'est là évidemment l'enseignement *direct* de la condamnation portée par Pie VI. Notre correspondant nous écrit, à ce sujet, une réflexion à laquelle nous souscrivons volontiers : Le synode de Pistoie portait le principe de la damnation des enfants morts sans baptême à des conclusions qui lui paraissaient logiques : ils étaient damnés dans le sens strict du mot et, de cette affirmation, Ricci pensait trouver le principe dans la révélation même. En conséquence, les limbes des théologiens catholiques sont une fable pélagienne : elles enlèvent ces enfants aux peines de l'enfer. Aussi Pie VI a eu raison de « protéger l'opinion commune des catholiques ».

II. — *Pie VI et l'opinion augustinienne*

De cet enseignement direct, peut-on, doit-on déduire la doctrine catholique des Limbes ? Nous l'avons affirmé à maintes reprises ; mais avec des nuances que semble oublier notre correspondant. La condamnation de Pie VI venge l'orthodoxie des écoles catholiques. Mais, ajoute notre correspondant, « ce document n'a *aucune valeur* (sic) pour prouver l'existence des limbes. En fait à l'époque où cette bulle a été promulguée, leur existence était ouvertement débattue par des théologiens catholiques, notamment les augustiniens... » Et notre auteur de reproduire quelques textes augustiniens au sujet de la peine positive infligée, en enfer, aux enfants morts sans baptême. Ces textes sont connus : les derniers, dans l'ordre chronologique, sont ceux du cardinal Noris. Et l'on ajoute, en guise d'argument péremptoire, que les propositions augustiniennes « furent approuvées par le Saint-Siège 30 ans seulement avant *Auctorem fidei* ».

Pour ce motifs, conclut-on, la bulle de Pie VI ne traite pas de l'existence des limbes ; elle établit simplement que ceux qui affirment leur existence ne peuvent en aucune façon être appelés hérétiques En conséquence, celui qui nierait l'existence des limbes, pensant que cette doctrine n'est pas conforme à l'enseignement de S. Augustin, ne pourrait être condamné en raison de la bulle *Auctorem fidei*, mais seulement celui qui accuserait la doctrine des

limbes d'être une fable pélagienne. Et comme conclusion finale, accordons aux limbes leur droit à être, mais à n'être qu'une « opinion commune » dans l'Eglise catholique, et non une doctrine dont la négation constituerait une faute grave de témérité [1].

Nous pensons avoir résumé objectivement les réflexions, d'ailleurs fort courtoises, qui nous furent soumises.

S'agit-il d'une défense déguisée de l'opinion augustinienne ? Loin de nous la pensée d'infliger une note théologique à une opinion, si dure qu'elle puisse paraître, mais qui peut se réclamer du patronage de S. Augustin, de S. Bellarmin, de Bossuet, de Petau, de Noris. On sait que de grands efforts ont été faits, au XVIIIe siècle, pour obtenir la condamnation de la théologie de Noris. Déjà, au XVIIe siècle, du vivant de l'auteur, cette théologie avait reçu de rudes assauts. Sous Innocent XI, le Saint-Office lui avait rendu une sentence favorable. Sous Innocent XII, la campagne recommença, mais le pape confia à huit théologiens aussi désintéressés que possible un nouvel examen de l'œuvre théologique de Noris. Benoît XIV nous apprend que non seulement le jugement fut favorable, mais que Noris fut nommé consulteur du Saint-Office et l'on sait qu'il devint bientôt cardinal. Quarante ans après la mort du cardinal, l'Inquisition d'Espagne s'alarmait à nouveau du « jansénisme » de Noris et l'*Historia pelagiana* était mise à l'*Index librorum expurgandorum* espagnol. Benoît XIV protesta :

> Après avoir rappelé que le Saint-Siège avait, en maintes circonstances, évité de mettre à l'Index des ouvrages par ailleurs excellents, mais où pouvaient se glisser quelques erreurs, le pape montrait comment, dans le cas de Noris, il n'y avait même pas eu besoin de cette tolérance. A trois reprises, les œuvres de ce théologien avaient été soigneusement examinées et on n'avait rien pu y découvrir qui fût en contradiction avec des doctrines officiellement définies par l'Eglise. La façon dont lui et ses confrères exposaient les rapports de la grâce et de la liberté faisait partie de ces opinions qu'il était du devoir du Saint-Siège de laisser se produire en toute liberté (*Lettre au Grand Inquisiteur d'Espagne*, 31 juillet 1748).

La date de cette lettre correspond bien à l'époque précédant de 30 ans la bulle *Auctorem Fidei*, époque à laquelle le Saint-Siège, au dire de notre correspondant, aurait « approuvé » la thèse de l'enfer réservé aux enfants morts sans baptême.

Nous avons ici à résoudre deux problèmes : le premier, accessoire : que signifie l' « approbation » donnée aux thèses augustiniennes ? le second : cette thèse contredit-elle la doctrine des limbes et, conséquemment, réduit-elle cette doctrine à n'être qu'une opinion librement exposée tout comme l'opinion augustinienne elle-même ?

III. — *L'opinion augustinienne et la doctrine des limbes.*

L'approbation d'un écrit, dans l'esprit de Benoît XIV lui-même (qui est le meilleur interprète de sa pensée) a un sens bien déterminé, précisé par ce pape dans le *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (l. II, ch. 25, n. 10 : c 29, n. 9, Prato, 1839, t. II, p. 260, 282). C'est qu'au moment où il a été composé, cet écrit ne contenait rien qui fût en opposition avec la doctrine alors définie ou enseignée par l'Eglise. Benoît XIV le déclare lui-même dans sa lettre au Grand Inquisiteur : « *cum nihil anathemate vel alia censura dignum in operibus fuerit adinventum...* » Nous ne serons pas assez pointilleux pour demander si, trente ans après l' « approbation » donnée aux thèses augustiniennes, la question des limbes, directement remise en discussion par l'évêque Ricci, pouvait peut-être fournir l'occasion d'une décision plus sévère. Dans l'art. *Limbes*, Mgr Gaudel garde à ce sujet une prudente réserve. Cependant, tout en indiquant que « les *Vindiciæ augustinianæ* du card. Noris ne trouvèrent que peu d'écho parmi les théologiens », il ajoute que « Ricci, évêque schismatique de Pistoie, en traitant dans son fameux synode de fable pélagienne la croyance aux limbes *donna occasion à Pie VI d'exprimer nettement la pensée de l'Eglise...* » (col. 767).

A la suite de Mgr l'évêque de Fréjus, nous préférons dire que la doctrine augustinienne sur le sort des enfants morts sans baptême, placés par Dieu en enfer, et soumis à une peine positive, n'est pas contraire à la doctrine des limbes. A ce point de vue, on pourrait peut-être concéder à notre correspondant que, non pas la doctrine des limbes, mais l'interprétation qu'en donnent, d'une part, S. Augustin, Bellarmin, Bossuet, Petau, Noris et les augustiniens en général, d'autre part S. Thomas et la plupart, pour ne pas dire la presque unanimité des théologiens contemporains, présente le caractère d'opinion ne s'imposant pas à l'adhésion des fidèles sous peine de péché.

A quoi nous oblige, en effet, la foi catholique définie par le Magistère ? Deux vérités émergent des documents : premièrement, le péché originel sera puni de l'exclusion du royaume des cieux ; secondement, cette peine est dissemblable de la peine infligée à ceux qui sont damnés pour des péchés personnels. Et c'est tout.

Le texte du concile de Carthage (voir ci-dessus) établit une association entre le démon et les enfants morts sans baptême. L'enfant mort sans baptême est « camarade » (trad. Gaudel), « cohéritier » (trad. Amann) du démon et sera inévitablement à la gauche du souverain justicier. En cela, déclare Mgr Gaudel, le concile « est sans doute l'écho de S. Augustin et, selon la vraisemblance historique, se représente l'état des enfants morts sans baptême sous le même aspect que le docteur d'Hippone. *Mais il ne parle ni de tourments, ni de flammes, ni de douleurs. A tout prendre, ce texte peut se concilier avec l'affirmation de l'existence des limbes.* Celui qui croit à cette existence reconnaît que l'enfant est exclu de l'héritage du Christ, par le fait qu'il n'est pas à droite parmi les élus du Christ, et qu'il reste à gauche d'une certaine façon sous l'empire du démon » (col. 763-764).

La tradition postérieure restera fidèle à ce principe et « conformément à l'idée commune dont témoignent S. Augustin et le concile de Carthage, elle continuera à affirmer que les enfants ne sont exempts ni de coulpe, ni de peine, elle les exclura pour l'éternité du ciel ; en ce sens privatif, elle

[1] Notre correspondant estime (et ceci n'est pas dans la logique de sa thèse) que l'article de M. Bride (*Ami*, 1952, p. 62) contredit notre position sur les limbes. Cette affirmation est tellement audacieuse qu'il semble inutile de la discuter : le théologien serait tout prêt à signer l'article du canoniste.

les associera au malheur des damnés ; ce faisant, elle ne rééditera jamais... la fable pélagienne. Mais, au nom de la justice, elle assignera aux enfants, en dehors du royaume des cieux, un sort spécial en rapport avec les conséquences du péché originel » (col. 764). Ce sort « spécial », Innocent III le précise dans sa lettre à Ymbert : « *Pœna originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero pœna peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus.* » Simple déclaration, sans doute, et qui n'engage pas l'infaillibilité pontificale, mais qui donne à la théologie une indication précieuse. Clément IV, dans la profession de foi de Michel Paléologue présentée au IIe conc. de Lyon et le concile de Florence en tiennent certainement compte, lorsqu'ils affirment que « les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel descendent sans retard en enfer, pour y être punies de peines *d'ailleurs dissemblables, pœnis tamen disparibus puniendas* » (Denz.-Bann., 464). (La localisation « en enfer » n'a ici aucune importance, nous le verrons tout à l'heure).

Les augustiniens, fidèles à la doctrine de l'évêque d'Hippone, estiment, eux que le séjour « en enfer » comporte, même pour les enfants, la peine du feu ; mais, pour être en règle avec les déclarations des conciles de Lyon et de Florence, ils affirment que cette peine du feu est bien inférieure en intensité. *Mitissima pœna*, disait S. Augustin... *Inæquali quidem flammarum cruciatu* (*infantes*) *torquentur, sed torquentur tamen*, déclare Petau. Cette différence de degré suffit-elle à mettre la thèse augustinienne en règle avec le « *disparibus pœnis* » des conciles ? On peut en douter, on n'a pas le droit d'affirmer catégoriquement la négative. La condamnation de la proposition 26 du synode janséniste de Pistoie, bien que reconnaissant comme orthodoxe la thèse thomiste qui exclut des enfants morts sans baptême la peine du feu, n'est pas pour autant — notre correspondant a raison de le rappeler — une condamnation de la dure doctrine des augustiniens. Elle lui laisse donc, dans l'enseignement catholique, la place qu'on doit à une opinion qui n'est entachée ni d'hérésie, ni d'erreur, ni de témérité. Mais, on le voit, si les augustiniens ne parlent pas des limbes, le mot importe peu : ils acceptent pour les enfants morts sans baptême un état d'exclusion du bonheur du ciel, un état qui cependant se distingue de l'état des pécheurs damnés. C'est là l'essentiel de la doctrine des limbes. Le mot lui-même n'est d'ailleurs prononcé par le texte de Pie VI que d'une manière très accessoire et pour mieux faire comprendre le sens de la condamnation : « Le lieu des enfers (*que les fidèles appellent en général limbes des enfants*)... »

IV. — *Enfer et Limbes*

Un mot des conciles de Lyon et de Florence pourrait faire quelque difficulté à la doctrine thomiste. Nous l'avons relevé tout à l'heure en soulignant d'avance que la chose était de nulle importance : « *Illorum animas qui in mortali vel cum solo originali decedunt* MOX IN INFERNUM *descendere* ». Enfer et limbes ne s'excluent-ils pas mutuellement ?

Ces localisations (dont la théologie, même contemporaine, ne se désolidarise que difficilement) comportent un élément d'incompréhension, précisément parce que cet élément est trop imaginatif. Il est vrai que les documents du Magistère n'en sont pas exempts : les âmes des justes « *sont reçues* dans le ciel » ; celles des pécheurs « *descendent* en enfer » : certaines âmes sont « *détenues* au purgatoire » ; enfin, les enfants morts sans baptême seraient dans « un *lieu* et un état *intermédiaire* ». Mgr Gaudel l'a fort bien dit : « Il ne faut pas oublier que de cette géographie (de l'au-delà) nous n'avons ni révélation, ni connaissance expérimentale ; les théologiens sur ce point ce peuvent apporter que des déductions fondées d'une part, sur l'idée mystérieuse de la localisation des âmes séparées et, d'autre part, sur le principe de proportionnalité qu'on suppose exister entre la peine et le lieu. Aussi l'ensemble des théologiens contemporains sont-ils de plus en plus réservés sur cette question » (col. 771).

Cette réserve, nous l'avons justifiée nous-même (*D.T.C.*, art. *Purgatoire*). Sans doute, d'éminents théologiens comme Billot et Hugon, sans engager directement la foi dans ces localisations de l'au-delà, estiment qu'on ne peut s'en écarter parce qu'elles répondent à un sentiment des Pères et des théologiens (Billot), ou qu'elles sont insinuées par la Révélation elle-même (Hugon). Mais nous avons relevé que d'autres théologiens excellents, Palmieri et Chr. Pesch se montrent plus prudents. Et, ajoutions-nous, cette prudence semble bien correspondre au sens des définitions de l'Eglise.

L'enseignement de l'Eglise concerne bien plutôt *l'état* des âmes séparées par rapport à leur fin surnaturelle : ou la possession de cette fin par la vision béatifique, et c'est l'état glorieux du ciel ; ou l'aversion totale et définitive de Dieu, et c'est l'état de damnation en enfer ; ou le retard apporté à l'entrée au ciel par suite d'une purification encore nécessaire, et c'est l'état du purgatoire.

Ce principe une fois posé, nous pensons que, pour sauvegarder ce qu'il y a d'essentiel dans le sentiment des Pères et des théologiens... une exégèse pour ainsi dire matérielle des textes scripturaires et conciliaires ne s'impose pas. On sait fort bien la part considérable de symbolisme qui se retrouve sous des expressions qui sembleraient justifier la réalité des réceptacles. Les « parties inférieures de la terre » sont conçues en rapport avec la peine de ceux qui, damnés pour l'éternité, ou éloignés temporairement de Dieu, ne peuvent qu'être éloignés du ciel. Le ciel, à l'opposé, c'est le séjour en rapport avec l'état des élus déjà en possession de Dieu. Bien que Dieu soit présent partout, n'est-il pas, d'une façon appropriée, plus particulièrement dans la partie conçue comme supérieure au monde créé, le ciel, lui qui est souverain maître de toutes choses ? Ce symbolisme, toutefois, repose sur un fondement réel, à savoir l'*existence d'un au-delà*, dans lequel très réellement les esprits purs et les âmes et, après la résurrection, les hommes, âmes et corps, doivent ou jouir du bonheur avec Dieu ou être éloignés de Dieu dans la souffrance. Et ce fondement montre bien qu'il ne saurait être question ici d'un pur symbolisme : il y a ANALOGIE. C'est donc, en définitive, la grande loi de l'analogie qu'il convient d'appliquer ici dans notre conception des localisations de la vie future (col. 1311-1312).

Ce serait donc s'abuser que de vouloir trouver dans les paroles de l'Ecriture ou dans les formules conciliaires l'expression exacte des localisations dans l'au-delà. Ce serait s'abuser que de vouloir aboutir à un concept positif de ces localisations. Placer l'enfer ou le purgatoire au centre de la terre comme le voulait Suarez ; discuter sur la

proximité ou l'éloignement des autres lieux inférieurs, limbes ou enfer, c'est de l'imagination et de l'arbitraire. Le « feu » de l'enfer ou du purgatoire ne saurait apporter aucune indication positive : que sait-on sur la nature du feu de l'enfer ? que dire du feu du purgatoire dont la réalité peut être contestée sans offenser la foi ?

Le parti le plus sage est donc de s'abstenir de toute précision : appartenant au monde des esprits et de l'au-delà, les localisations *extra mondiales* (qu'on pèse bien la portée de ce terme) : enfer, paradis, limbes, purgatoire, échappent à nos catégories terrestres. On ne saurait les invoquer pour opposer la conception augustinienne à la conception thomiste en ce qui concerne l'état des enfants morts sans baptême. La notion des limbes pourrait s'accommoder à l'une et l'autre de ces opinions, tout en accueillant deux conceptions différentes sur la nature des peines infligées aux âmes coupables du seul péché originel.

Mais, de plus, en abandonnant l'explication d'une présence locale et en adoptant l'explication thomiste d'une détermination d'ordre intellectuel (voir notre art. *Purgatoire*, col. 1313), on ouvre la perspective plus consolante d'une communication possible entre les âmes élues et les âmes des limbes. Plus d'un théologien accepte aujourd'hui cette possibilité qui serait, pour les mères, une joie dans l'autre vie [2].

V. — *Opinions, certitude et progrès*

Pour nous résumer, acceptons le domaine de l'opinion dans l'appréciation de la peine due au péché originel. Peine positive, disent les uns , simplement privative disent les autres. Ne jetons pas l'anathème à S. Augustin et à Bossuet, tout en marquant nos préférences pour S. Thomas. Là où commence la certitude, consacrée par l'enseignement commun des écoles catholiques, c'est l'affirmation qu'un état de privation de la vision béatifique est, selon la loi générale de la Providence et en conformité avec les décisions du concile de Carthage, réservé aux enfants morts sans baptême. On appelle aujourd'hui cet état : limbes. Le mot importe peu ; la doctrine seule s'impose. Est-il besoin de redire une fois de plus que cette doctrine n'entend pas préjuger des exceptions providentiellement voulues par Dieu, mais qui nous sont totalement inconnues et sur lesquelles il nous est impossible de fonder des espérances certaines.

La certitude de l'existence d'un état d'outre-tombe, « que les fidèles appellent communément limbes » n'est pas directement définie par la condamnation de la 26[e] proposition janséniste du synode de Pistoie. Nous en convenons volontiers. Mais cette condamnation nous présente la doctrine des limbes comme une doctrine qu'on ne saurait accuser de pélagianisme. Elle nous la présente comme un enseignement commun des écoles catholiques. Et donc, elle condamne *implicitement* la prétention de ceux qui voudraient, pour toute une catégorie d'enfants, morts sans baptême, et peut-être pour tous, supprimer normalement l'état de privation du bonheur céleste, sous prétexte qu'ils ne sont pas responsables du péché originel.

La certitude de l'existence des limbes, c'est-à-dire de cet état d'outre-tombe, dans lequel les âmes souillées du seul péché originel n'auront d'autre peine que la privation de la vue de Dieu, est une déduction du principe jadis posé par Innocent III dans sa lettre à Ymbert ; principe que le concile du Vatican s'apprêtait à affirmer d'une manière plus explicite : *Qui cum solo originali peccato mortem obeant, beata Dei visione carebunt* (Coll. Lacensis, VII, 565). Ce principe constitue lui-même un progrès doctrinal, précisant la différence gauchement soulignée par S. Augustin entre le châtiment des damnés et la *mitissima pœna* des autres. Ce progrès est bien dans la ligne de l'évolution doctrinale des vérités que l'Eglise a peu à peu explicitées au cours des siècles. L'Assomption, aujourd'hui dogme de foi, est un exemple de ce que peut être cette évolution. Aujourd'hui, sur la base dogmatique posée par Innocent III, théologiquement retenue par S. Thomas et son école, l'enseignement commun des théologiens a fait, de l'existence des limbes, non pas une « opinion » commune (ces deux termes jurent d'être accolés) : mais une *doctrine communément reçue*. Et l'on sait que nier ou révoquer en doute une doctri e communément reçue et appuyée sur des fondements dogmatiques certains constitue une faute grave de témérité.

A. MICHEL.

[2] Oserions-nous, après ce qui a été dit au § IV sur le peu de vraisemblance des localisations dans l'au-delà, suggérer une correction à apporter au catéchisme national ?

Q. 149 : « Le purgatoire est *un lieu* de souffrances où les âmes des justes achèvent d'expier leurs péchés avant d'*entrer* au ciel. — Ne serait-il pas plus exact de dire : « On entend par purgatoire les souffrances des âmes justes, achevant d'expier leurs péchés, avant d'être admises près de Dieu. »

Q. 150. — Correction proposée : « On entend par ciel ou paradis le bonheur parfait des saints qui voient Dieu et le possèdent pour toujours.

Q. 152. — Correction proposée : « On entend par enfer les tourments qui ne finiront jamais et dans lesquels les méchants souffriront loin de Dieu dans la compagnie des démons. »

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Permettez-moi de vous faire part de la profonde émotion que j'ai ressentie, comme prêtre et comme missionnaire, à la lecture de la Consultation qui a paru dans l'*Ami* du 13 décembre 1951 (p. 762-763), concernant le refus de baptiser des païens moribonds, même quand ils le demandent, même quand ils sont portés à la mission dans ce but.

J'ai été fort étonné de voir que l'auteur de la réponse cherchait à montrer, qu'au moins en certains cas, la pratique de refuser le baptême à un païen moribond qui le demande pourrait se justifier. Permettez moi donc de vous exprimer humblement mon ardent désir de voir l'*Ami* revenir sur cette question.

Le salut éternel des pauvres âmes des moribonds dont il s'agit, m'enhardit à ajouter encore ceci. N'y aurait-il pas lieu d'informer le consultant de 1951 qu'un grave devoir lui incombe de faire savoir au plus tôt à son Vicaire Apostolique ce qui se passe dans cette mission, afin que celui-ci, par une monition sévère, puisse immédiatemjent mettre un terme à une pratique si contraire à la législation de l'Eglise et si nuisible aux âmes, puisque les confrères dont ils parlent « dé-

fendent absolument de baptiser les païens moribonds... Aussi beaucoup de païens meurent sans baptême, même quand ils le demandent. »

Il y aurait encore à leur dire que non seulement ils ne peuvent pas, comme ils le font, refuser et ordonner de refuser le baptême aux païens moribonds qui le demandent, mais qu'ils doivent former les catéchistes à administrer, en l'absence du prêtre, le baptême, non seulement aux moribonds qui le demandent, mais même aux moribonds qui ne pensaient pas à le demander, lorsqu'ils ont pu le leur proposer et les disposer à le recevoir.

R. — Bien volontiers nous faisons la mise au point que du fond de sa lointaine Afrique, nous demande un missionnaire. Nous la faisons d'autant plus volontiers que tout l'enseignement donné par l'*Ami du Clergé*, dans le passé, donne raison à notre correspondant et que l'auteur même de l'article mis en cause, est, au fond, pleinement d'accord avec lui.

Qu'il soit donc bien entendu qu'il faut s'en tenir, en cette question du baptême à donner aux moribonds, aux directives officielles données par l'Eglise à ses missionnaires. Ces directives reviennent essentiellement à ceci :

— Quand un infidèle moribond exprime l'intention de recevoir le baptême, il est, par le fait même, capable de le recevoir validement. Dès lors, il y a obligation de le lui administrer. Il faut, évidemment, que l'intention ainsi exprimée soit réelle et non fictive, quels que soient par ailleurs les motifs qui ont pu la faire naître, que ce soient des motifs religieux (désir du ciel), ou des motifs purement naturels (complaisance pour son entourage, désir de certains avantages matériels). Si un doute subsistait sur l'existence de cette intention, on ne donnerait le baptême que sous la condition : *si tu es capax*, mais on le donnerait quand même.

Par contre, l'intention étant certaine, il peut rester un doute sur les *dispositions* requises pour que le baptême soit *fructueux* (le moribond a-t-il une connaissance et une foi suffisantes des vérités essentielles ? A-t-il le repentir de ses péchés ?). « In dubio, quum mortis periculum urgeat, *Sacramentum absolute administrari ei debet ; absque ulla conditione.* » (St-Office, 3 août 1860).

Aucune considération extrinsèque, étrangère à la réalité de cette intention (telle que mauvaise volonté antérieure du moribond à suivre les cours de catéchisme, délai coupable à demander son entrée dans l'Eglise, encouragement à persévérer dans cette mauvaise voie que son baptême *in extremis* pourrait donner à ceux qui retardent comme lui leur conversion, etc.) ne saurait prévaloir contre l'obligation de baptiser ce moribond.

Telle est la loi de l'Eglise et l'auteur de l'article mis en cause n'a nullement donné raison à ceux qui prétendraient s'en affranchir. Il déclare expressément qu'est inadmissible le motif allégué, savoir que ce païen n'aurait pas dû attendre la dernière minute pour demander le baptême et que cela peut être de fort mauvais exemple. « Si l'on ne refuse pas l'Extrême Onction à un baptisé qui a vécu dans l'indifférence, mais qui donne de sincères preuves de son repentir, comment pourrait-on refuser le baptême à un païen moribond, qui a moins abusé de la grâce que le premier ? » Et plus loin, il affirme : « Le baptême est un sacrement si nécessaire au salut, que personne ne peut s'arroger le droit d'en priver un mourant *bien disposé.* »

C'est l'interprétation de ces mots « *bien disposé* » qui est à la source de l'émoi éprouvé par notre correspondant. Notre collaborateur, soucieux de bien marquer que les tenants d'une opinion erronée et d'une pratique qu'il excluait, étaient pourtant inspirés par un vrai zèle (« empêcher que le mauvais exemple de ces retardataires ne freine le mouvement des conversions ; ne pas laisser aux païens l'espoir d'être reçus trop facilement dans l'Eglise au dernier moment »), s'est contenté de rapporter objectivement les motifs sur lesquels ils s'appuyaient, sans insister sur ce qui se cachait de spécieux sous ces raisons et sans rappeler la distinction, si souvent faite dans l'*Ami du Clergé*, entre l'obligation d'accorder le baptême au moribond qui en fait la demande, et le souci que doit avoir le missionnaire de veiller au bien commun de sa chrétienté.

N.-B. — Nous saisissons cette occasion de signaler, de nouveau, à nos confrères, surtout aux missionnaires, le petit « Traité théorique et pratique » intitulé *Les Baptêmes en danger de mort* par le R. P. Alfred Diacre, des Missionnaires d'Afrique. En vente chez l'auteur, 70, avenue des Célestins, Héverlé (Louvain), Belgique (cf. *Ami*, 1952, 20 février, p. 144).

Q. — Dans un ouvrage récent, qui me semble mériter créance, je trouve l'affirmation suivante : « L'émotion complète de l'épouse peut être cherchée avant, pendant et aussitôt après l'acte d'union ».

Sur ce point, important pour la pratique de la chasteté conjugale, je n'ai guère trouvé de précisions, dans les auteurs de morale que j'ai consultés. Comment se justifie cette faculté de rechercher l'émotion charnelle complète (pour l'épouse), non seulement pendant, mais encore avant et aussitôt après l'acte d'union ? L'épouse peut-elle se la procurer elle-même ou par son conjoint ? Quelle limite observer pour éviter tout abus ?

R. — Nous nous étonnons que notre vénéré correspondant n'ait pas trouvé, dans les auteurs qu'il a consultés, de précisions sur le point qui le préoccupe. On comprend très bien, étant donné la délicatesse du sujet, que les auteurs ne lui consacrent pas de longues dissertations, qui seraient, du reste, inutiles. Mais les manuels de morale abordent la question posée et lui donnent une solution qui est bien celle retenue par l'auteur cité. Et généralement, les auteurs ajoutent les raisons qui la justifient.

Ainsi font S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, n° 919 ; — Marc Gestermann, *Institutiones morales alphons.*, II, n° 2111, 2° ; — Noldin, *De Castitate*, n° 70, c. ; — Cappello, *De Matrimonio*, n° 98, 2° ; et beaucoup d'autres. Il en est de même des résumés, faits pour être le *vade mecum* du confesseur. Pour ne citer que les plus répandus : H. Jone, *Précis de Théologie morale*, n° 752, 1 ; — Arregui, *Summarium Theol. mor.*, n° 812 ; — Tanquerey, *Brevior Synopsis Theol. mor.*, n° 1353, *a* 2. L'un ou l'autre de ces manuels doit se trouver entre les mains de tout prêtre, appelé à exercer le ministère du confessionnal, et décidé à suivre le conseil que S. Alphonse donnait à un jeune prêtre qui avait achevé ses études théologiques :

« Dorénavant, je vous en prie, employez au moins une demi-heure par jour à l'étude de la Morale. » (*Lettre* de 1775).

I. — *Recherche de la jouissance complète, par l'épouse, immédiatement après l'acte conjugal.* — S. Alphonse se pose la question : « An autem, si vir se retrahat post seminationem, sed ante seminationem mulieris, possit ipsa statim se excitare tactibus ut seminet ? » Il y répond, en citant les quelques auteurs qui nient, et les auteurs beaucoup plus nombreux qui soutiennent la licéité. Il déclare que la seconde opinion est la plus commune, et laisse assez entendre, par la façon dont il rapporte les arguments de ces auteurs, qu'il partage leur avis. C'est ainsi que l'ont compris ses disciples, tel que Marc-Gestermann, dans ses *Institutions morales alphonsianæ :* « Tactus in proprium corpus *licent* etiam probabilius mulieri, sive ante, sive post copulam, usque ad voluptatem completam, casu nempe quo durante copula non seminet. » (Vol. II, n° 2111, 2°). De même Tanquerey : « Si vir seminaverit antequam mulier semen emittat (quod non raro occurit, cum multæ mulieres sint frigidiores viris), hæc potest tactibus vel alio modo sese excitare ad seminationem. » (*Brev. syn.*, n° 1353). Même affirmation dans Arrigui : « Non est graviter illicita resolutio naturæ *cum plena voluptate* quam, nondum habitam, uxor sibi tactibus procuret postquam vir rite seminaverit. » (*Sum. theol. mor.*, n° 812, 1, a).

Quant aux raisons qui justifient cette faculté, voici comment les expose Cappello : « Si copulâ ex parte viri, jam consummatâ, hic se retrahit antequam mulier seminaverit, potest ipsa tactibus vel alio modo actum complere et plenam sibi procurare voluptatem, nam : *a*) actus conjugalis moraliter perseverat ; *b*) mulier, ex matrimonio et ex actu conjugali, jus habet ad completam voluptatem, quamque secus rarissime experiretur, cum ordinarie viri prius seminent, nec generatim possint sese non retrahendo exspectare seminationem mulieris ; *c*) hæc seminatio, quamvis non sit necessaria ad generationem, aliquid tamen reipsa confert ad fœtus conceptionem, quæ naturalis ordinatio seminationis muliebris sufficit ut mulieri actum complere liceat. » (Cappello, *De Matrim.*, n° 798). S. Alphonse présente ce dernier argument avec plus de force encore : « Seminatio mulieris est necessaria, vel saltem multum confert ad generationem : nihil enim a natura frustraneum agitur. » (*loc. cit.* n° 919).

A ces raisons données par les autres auteurs, Noldin ajoute : « Mulier actum quem rite posuit, potest etiam ad finem perducere. Insuper magna incommoda subire deberet, imo nervis et organis genitalibus nocere posset, si excitatio sæpius non rite relaxeretur ; præterea illa immutatio organorum in summa delectatione aliquid conferre videtur ad generationem. » (Noldin, *De Castitate*, n° 70, C, a).

L'opinion en question repose donc sur de solides arguments d'autorité et de raison, et on peut l'adopter sans crainte.

II. — *Recherche de cette jouissance immédiatement avant l'acte conjugal.* — Sur ce point aussi la plupart des auteurs répondent affirmativement, sans faire de distinction entre *avant* et *après* l'acte conjugal. Ainsi H. Jone : « **Si uxor in copula** ipsa plenam voluptatem non habet, eam sibi procurare potest, tactibus, *immediate ante vel post copulam.* » (*Précis de Théol. mor.*, n° 752, 1). C'est ce que dit également Marc-Gestermann dans le texte que nous avons cité ci-dessus.

A lire certains auteurs, il semblerait même qu'il y en a un plus grand nombre à déclarer cette pratique licite *avant* qu'après l'acte conjugal. Ainsi Jorio écrit « Non peccat graviter, imo juxta communiorem et probabiliorem sententiam nec leviter, uxor quæ seipsam tactibus excitat ad seminationem, *non modo immediate ante, quod omnes concedunt mulieribus* frigidioribus naturæ, sed etiam statim post copulam. » C'est même de cette licéité de la pratique *avant* l'acte, que cet auteur tire argument pour affirmer qu'elle est licite *après.* « Sicut uxor potest se præparare tactibus ad copulam, ita etiam perficere. » (*Theol. mor.*, III, n° 1199, 4°). Et il renvoie à S. Alphonse qui dit, en effet : « Omnes autem concedunt uxoribus quæ frigidiores sunt naturæ, posse tactibus se excitare ante copulam, ut seminent in congressu maritali statim habendo. » (VI, n° 919, ad finem).

Parmi les auteurs qui font autorité, il en est un pourtant qui est d'un sentiment contraire : c'est Cappello. « Quidam dicunt, écrit-il, id licere mulieri etiam *immediate ante copulam,* si nec intra, nec post eam seminare valeat. Quæ sententia probabilis non videtur. » (*De Matrim.*, n° 798, 2°).

Cappello ne donnant aucune raison à l'appui de son affirmation, il est difficile de juger de la valeur de sa négation qui l'oppose, non pas seulement à quelques-uns (*quidam*) mais à un grand nombre d'autres auteurs qui font autorité, tels que Noldin, Jorio, Tanquerey, Marc-Gestermann et autres. Les raisons en faveur de la licéité *avant* sont, du reste, exactement les mêmes que celles en faveur de la licéité *après :* 1° unitas moralis actus conjugalis, et 2° uxor quæ omnia præstat ad hominis generationem requisita, eo ipso jus habet ad delectationem ideo a Deo additam actui seu copulæ huic generationi inservienti. C'est bien le motif allégué par Noldin : « Non solum post actum, sed *etiam ante eum,* conjux qui secus non satiaretur, se excitare potest, ut *moraliter simul* cum alia parte habeat completam voluptatem. » (Noldin, *De Castit.*, n° 70).

Les autorités, affirmant la licéité (sauf Cappello) et les raisons alléguées étant les mêmes, on ne voit pas pourquoi ce qui est licite *post copulam* ne le serait pas *ante copulam.* Nous pouvons donc admettre la formule d'Arrigui : « Non est extra copulam, ac proinde nec graviter illicita resolutio naturæ cum plena voluptate quam uxor habeat *immediate antea,* vel quam nondum habitam, sibi tactibus procuret postquam vir rite seminaverit. » (*Summarium*, n° 812, 1).

L'opinion négative de Cappello ne pourrait être vraie que dans un cas : si actus quo uxor plenam voluptatem sibi procurat ante copulam, non amplius esset actu moraliter unus cum copula in qua fit seminatio viri. Il y aurait alors deux actes vraiment distincts ; le premier serait une véritable pollution, donc illicite. Mais tel n'est pas le cas si l'on respecte la condition posée par S. Alphonse : « uxor potest se excitare tactibus ut seminet *in congressu maritali statim habendo.* » — Etenim in

unico actu, possunt esse et sunt reapse plura momenta successiva. Si ambo conjuges parati sunt ad copulam, et si nullum intervallum ponitur inter momentum quo incipit orgasmus femineus et momentum subsecutum quo vir penetrat vaginam ut seminet, etiamsi seminatio mulieris præcessit seminationem viri, negari non potest quod duæ seminationes fiunt in actu copulæ moraliter uno. In hoc casu, tactus quibus uxor sibi procurat voluptatem completam moraliter unitam cum voluptate viri, annumerari possunt his actibus qui permittuntur et liciti declarantur ab omnibus quatenus sunt præparatio et dispositio ad copulam.

Dans ces précisions se trouve la réponse à la question que pose notre correspondant : Quelles limites observer pour éviter tout abus ? Puisque les gestes qui procurent la jouissance complète font partie de l'*actus moraliter unus copulæ*, il n'y a pas d'autres limites à imposer à ces gestes qu'à l'acte conjugal lui-même. Il faut qu'ils soient faits *immédiatement avant ou après l'acte conjugal*, de telle sorte qu'ils ne fassent vraiment qu'un tout avec lui. Ils peuvent donc être aussi fréquents que l'acte conjugal lui-même.

Cette satisfaction complète peut être procurée soit par la femme elle-même, soit par le mari, car elle fait partie de l'acte conjugal qui suppose toujours l'intervention des deux époux.

Q. — Un infidèle a épousé une jeune fille catholique. On *suppose* que la dispense de disparité de culte a été obtenue. Mais voici comment s'est déroulée la cérémonie : un prêtre a béni les anneaux ; puis, à la sacristie, chacun des époux a signé sur le registre des mariages.

Un mariage ainsi contracté est-il valide ?

Depuis, le ménage s'est disloqué. Le divorce a été demandé par le mari et obtenu à son avantage, puisque le tribunal lui a accordé (chose rare) la garde des deux enfants nés de cette union. Actuellement cet homme a fait connaissance d'une jeune fille, catholique pratiquante, qui accepterait de l'épouser au cas où le premier mariage serait déclaré nul. L'infidèle lui-même serait disposé à se faire instruire et baptiser.

Peut-on leur donner quelque espoir ?

R. — 1° *Avant toutes choses*, gardez-vous bien de « donner » *aucun espoir fondé* à ces deux prétendants :

a) parce que vous-même n'avez aucune certitude, ni même de probabilité assurée de la nullité du premier mariage ;

b) parce que l'expérience prouve que lorsque deux candidats à un mariage éventuel *se créent* (sans même que quelqu'un la leur *donne*) une espérance de réaliser un jour leur désir et s'habituent à vivre dans cette confiance (vraie ou fausse, fondée ou non), il est le plus souvent *très difficile* — sinon moralement impossible — de les empêcher de mettre à exécution leur projet, même si les circonstances ne leur permettent pas de le faire légitimement (v. g. si la nullité du premier mariage n'a pu être obtenue) : « Au point où les choses en sont, vont-ils répétant, nous ne pouvons plus reculer... Je suis moralement engagé vis-à-vis de cette jeune fille », etc...

C'est le *devoir* des pasteurs d'âmes de ne pas laisser des jeunes gens se bercer d'espérances souvent illusoires, comme aussi de les avertir (et d'avertir les parents) de ne pas tolérer des fréquentations, qui ne pourraient aboutir avec certitude à une union régulière.

2° Ce qu'il faut faire, en premier lieu, c'est de *vérifier* si la dispense de *disparité de culte* a été demandée et obtenue. Régulièrement, mention aurait dû en être faite dans l'*acte* de mariage. Si elle n'y figure pas, prendre des informations à la curie épiscopale, en indiquant la date à laquelle le mariage a été célébré. Dans le cas où la dispense n'aurait été mentionnée nulle part et n'aurait laissé aucune trace, la validité du mariage pourrait être attaquée devant un tribunal ecclésiastique (régulièrement devant l'Officialité du diocèse où le mariage a été célébré). Le procès pourrait être traité dans la forme « sommaire » prévue au canon 1990.

Ce serait évidemment la solution la plus facile et la plus expéditive de ce cas, dans lequel (*ut experientia constat*) il n'y a, semble-t-il, guère d'espoir de réconciliation des époux et de convalidation de leur union (tant à cause du divorce que de l'inclination du mari vers une autre personne). Ce qui ne veut pas dire que cette conciliation ne puisse et ne doive être tentée...

3° Plus explicitement notre correspondant pose la question de la validité de la *forme* du mariage :

a) Il emploie le terme de « prêtre » pour désigner le « célébrant » (vulgairement « ministre », alors que les vrais ministres sont les époux). La première enquête doit porter sur la *qualité* de ce « prêtre ». Etait-il le *curé* de la paroisse où a eu lieu la célébration, ou son *délégué*, ou bien le délégué de l'Ordinaire, selon les exigences des canons 1094-1095 ? Il y va de la *validité* du mariage.

b) Mais ce qui a frappé surtout notre consultant c'est *l'insuffisance du rôle* joué par le « prêtre assistant ».

On sait que le rôle de témoin « passif », qui avait été admis par le concile de Trente (*Tametsi*), ne fut plus reconnu comme suffisant par la discipline introduite par le décret *Ne temere* (2 août 1907). Le Code, avec plus de précision encore, a exigé (*ad validitatem*), que le prêtre assistant « *requirat* et *excipiat* contrahentium consensum » (can. 1095, § 1, 3°). Il est donc nécessaire que ce prêtre ait un rôle *actif*. Tous les auteurs font remarquer cependant qu'il n'est pas requis (*ad validitatem*, mais seulement *ad liceitatem*) que la « demande » du prêtre soit formulée expressément *par des paroles ;* elle pourrait l'être équivalemment par des *gestes, signes, un écrit* (« per scripturam, vel nutum aliudve signum », dit Cappello, *De matrimonio*, II, n. 669). Et réciproquement, il suffit que les conjoints répondent, pour *exprimer* leur consentement, d'une manière « équivalente », qui soit perçue par le prêtre.

c) Les auteurs soulignent que cette « forme » (avec demande et acceptation) est *également* requise même dans les mariages mixtes ou dispars ; c'est d'ailleurs ce que souligne le canon 1102, qui renvoie explicitement au canon 1095. Sont donc abrogées les dispositions contenues dans le décret du St-Office (21 juillet 1912), en vertu desquelles (par dérogation au décret *Ne temere*) le prêtre devait se contenter d'une assistance purement passive (sans

poser aucune question), lorsque les futurs avaient refusé de prendre les engagements exigés pour les mariages mixtes [1].

4° A la lumière de ces principes, que penser de la *validité* du mariage contracté avec une « activité » aussi réduite du prêtre assistant ?

a) Il est certain que la *seule* bénédiction des anneaux par le célébrant, *sans plus*, ne saurait être considérée comme une « demande de consentement ». — Mais, *est-on bien sûr* (la chose évidemment ne figurera pas dans l'acte de mariage inséré au registre...) que le prêtre n'ait pas, ensuite, *invité* les conjoints à passer ces anneaux au doigt (soit mutuellement, soit chacun pour leur compte) ?... Il est nécessaire de prendre sur ce point des informations auprès du célébrant, des conjoints et des témoins ; car cette « invitation » du prêtre peut être considérée comme une demande *expresse* (c'est-à-dire « exprimée »), encore qu'implicite, de consentement. Et le geste des époux répondant à l'invitation, sera considéré comme la réponse, l'acceptation, perçue et reçue par le célébrant.

b) De même, le fait de *signer le registre* nous apparaît comme un geste beaucoup plus significatif encore. Habituellement, c'est le prêtre qui rédige l'acte par écrit, qu'il invite ensuite les conjoints à signer. N'y a-t-il pas là une « demande » et une « réponse » *expresses* (encore qu'exprimées par gestes ou signes) du consentement ? C'est le sentiment *probable* des auteurs ; quelques-uns vont même jusqu'à *affirmer* la validité de mariages ainsi conclus [2]. C'est aussi notre avis.

Quoi qu'il en soit, s'il restait un *doute*, le mariage ayant été célébré, on s'en tiendra *post factum* « à la validité du mariage », selon la norme du canon 1014, et cela jusqu'à *preuve* contraire.

Nous ne voyons pas comment un tribunal ecclésiastique pourrait — *sub hoc capite* — prononcer avec certitude une nullité. Nous avions donc raison de recommander la prudence.

A. Bride.

JURISPRUDENCE

Q. — Je suis locataire, comme curé, d'un presbytère avec jardin. Je paie un loyer dont le montant a été fixé d'accord entre l'évêché et la municipalité. Presbytère et jardin appartiennent à la commune.

Un projet est en préparation, qui prendrait une partie importante du jardin pour agrandir l'école communale. Il y a à cela deux inconvénients : 1° Les processions traditionnelles ne pourraient plus se faire dans le jardin ; 2° La nouvelle bâtisse enlèverait une bonne partie de la lumière dans certaines pièces du presbytère, en particulier de mon bureau.

L'*Ami* pourrait-il me dire si, au point de vue civil je pourrais faire valoir quelques droits ?

R. — Vos droits résultent de l'article 1723 du Code Civil, qui est le suivant :

« Le bailleur ne peut pendant la durée du bail, changer la forme de la chose louée. »

Cela s'entend à la fois de la chose même et de ses accessoires. Par exemple, le bailleur ne peut élever des constructions sur le terrain loué ; diminuer d'une manière quelconque, l'air, la lumière ou la vue (Paris, 11 avril 1894 ; — Paris, 11 juillet 1889, *Sirey*, 91-2-131 ; — Paris, 19 juillet 1895 ; *Sirey*, 97-2-27 ; *Dalloz*, 95-2-364) ; — Réduire l'espace loué (Bordeaux, 1er déc. 1893. *Recueil* Bordeaux 94-119).

La circonstance que le changement n'est pas de nature à faire subir le moindre préjudice au preneur ne modifie pas les principes.

La forme ne peut même être changée, malgré le grand intérêt que le bailleur peut y avoir et le peu d'incommodité que le preneur doit en souffrir. L'obligation de faire jouir ne comporte pas de tempérament et le preneur peut, sans aucune restriction, exiger une jouissance complète et conforme à la convention ou s'il n'y a pas eu de convention écrite, conforme à la jouissance obtenue depuis le début. (Baudry-Lacantinerie, *Droit civil*, « Du contrat de louage », T. I, n. 363-364, pages 176-177, 1898 ; cf. même auteur, n. 395, p. 200).

Les changements sont prohibés, non seulement s'ils portent sur la chose principle, mais encore s'ils portent sur les accessoires, par exemple sur la cour, les murs extérieurs, etc...

Mais, nous dira-t-on, en cas de refus, on peut vous donner congé? — Nous répondons, au vu de la loi du 1er septembre 1948 qui s'applique dans les localités d'une population supérieure à 4.000 habitants (art. 1) dans le département de la Seine et dans un rayon de 50 km de l'emplacement des anciennes fortifications de Paris, dans les localités distantes de moins de 5 km des villes de 10.000 habitants, etc... que, en cas, de congé, le prêtre peut opposer l'article 22 de la loi qui est celui-ci :

« Le droit de reprise reconnu au propriétaire par les articles 19 et 20 de la présente loi, ne peut pas être exercé contre celui qui exerce dans le local une profession au vu et au su du propriétaire. Il faut que le locataire ou l'occupant exerce sa profession dans le local litigieux. »

Or nous lisons :

1° Dans le nouveau *Répertoire Pratique de Droit Dalloz*, verbo « *louage* », à jour au 1er janvier 1950, n. 42 :

« Les Presbytères et autres locaux occupés par les ministres des différents cultes, rentrent dans la catégorie des locaux professionnels, alors qu'il est établi que les occupants y accomplissent les actes de leur ministère. » (Commission supérieure de la Cour de Cassation, 23 janvier 1930, *Revue des loyers*, 1930, p. 434).

[1] *Acta Apost. Sedis*, IV (1912), p. 443.

Dans une réponse *privée* à l'archevêque de Prague, le Saint-Office (26 nov. 1919) avait déclaré explicitement : 1° que le prêtre ne pouvait assister à des mariages mixtes sans que les futurs aient signé les engagements requis et n'aient obtenu la dispense d'empêchement, soit prohibant soit dirimant ; 2° que s'il assistait, il devait demander les consentements selon les canons 1095 et 1102 ; 3° que les prescriptions antérieures du Saint-Siège étaient abrogées par le Code.

D'une manière plus *officielle*, la C. I. C. (10 mars 1928) a révoqué toute faculté (accordée à certaines régions) d'assister « passivement » à des mariages mixtes illicites.

[2] Voir *Ami*, 1933, p. 651, 824 ; Cappello, *De matrim.*, II, n. 669 ; Martin, *Le mariage*, cas 120.

2° Dans le *Juris-Classeur de la justice de Paix-Loyers* (Div. F., 10-7-1949, p. 17) :

« Il a été jugé, sous l'empire de la législation antérieure, qu'un prêtre n'ayant pas de cure et recevant chez lui les personnes sollicitant son ministère, possède un local professionnel. » (Cassation, commission supérieure, 29 mars 1928, *Revue des loyers*, 1928, p. 508).

Il en est de même d'un prêtre, alors qu'il n'y a pas de presbytère, qui met dans le local litigieux les archives paroissiales et les registres de la comptabilité paroissiale, qui y règle les convois, qui y fait des cours de catéchisme, qui y passe des actes religieux et qui s'y occupe des œuvres et des patronages de la paroisse. (Tribunal civil Seine, 13 octobre 1926 ; *Revue des Loyers*, 1927, p. 41).

Ces décisions correspondent à la définition de l'article 3 de la loi du 31 mars 1922 « les locaux professionnels sont ceux dans lesquels les locataires exercent leur art ou leur profession ». (Débats parlementaires. Assemblée Nationale, 3 février 1948, *Journal Officiel*, 4 février 1948, p. 346).

Vous pouvez continuer à jouir des locaux loués sans aucune restriction et, en cas de besoin, vous appuyer sur les principes de droit mentionnés ci-dessus, pour obtenir satisfaction.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Chan. J.-M. HERVE. — **Manuale theologiæ dogmaticæ. Vol. IV. De SS. Eucharistia. De Pœnitentia et Indulgentiis. De Extrema Unctione. De Matrimonio. De Novissimis.** — In-8. — **Berche et Pagis, Paris, 1951.**

Ce quatrième volume achève la 40e édition de l'excellent manuel de M. Hervé, supérieur du Grand Séminaire de St-Brieuc. Nous avons dit trop souvent le bien qu'il fallait en penser pour revenir aujourd'hui longuement sur les qualités d'un ouvrage dont les années ne font que consacrer le succès. Contentons-nous donc d'indiquer les améliorations que présente cette nouvelle édition.

Beaucoup de thèses ont été révisées et plus développées. Tout en restant clair, le texte a été plus serré, ce qui a permis de diminuer le volume de 60 pages environ. — En ce qui concerne l'*Eucharistie*, l'exposé relatif au sacrifice de la messe (p. 74-158) a subi une mise au point soignée. L'exposé et la critique des systèmes expliquant l'*intima ratio* du sacrifice de l'autel sont de nature à plaire aux théologiens minutieux et précis. Les directives concernant la fréquente communion s'inspirent visiblement des articles publiés dans l'*Ami* en 1951 (« Pie X et l'Eucharistie »). — Le traité de la *Pénitence* a dû suivre les progrès de la théologie positiviste en matière de pénitence publique et privée dans les premiers siècles de l'Eglise. Mise au point toujours délicate, surtout dans un simple manuel : l'auteur a su y parvenir d'une façon heureuse sans se perdre dans les détails moins utiles. — Les effets de l'*Extrême-Onction* ont été plus fermement notés. — Le traité de l'*Ordre* devait être revu presque entièrement. Nous avons relevé particulièrement : la preuve scripturaire concernant l'existence de l'Ordre : l'opinion, solidement établie, relative à l'épiscopat, sacrement distinct du simple presbytérat, l'institution purement ecclésiastique des ordres mineurs et du sous-diaconat. Enfin, comme il fallait s'y attendre après la constitution de Pie XII, tout ce qui regarde l'essence du sacrement de l'Ordre. — Des controverses récentes ont donné à l'auteur l'idée de préciser, en rappelant leur hiérarchie, les fins du *Mariage* (n. 426) ; au n. 469 nous trouvons une exégèse pertinente de Mt., v, 32. — Le traité *De Novissimis* se présente comme un traité entièrement nouveau. Les textes ont été revus, les exposés considérablement modifiés. L'immortalité de l'âme dans l'A. et le N. T. (n. 508) ; la résurrection (522-36), où l'auteur semble se rallier à l'explication de l'identité formelle des corps ressuscités ; l'avènement dernier du Christ (n. 537), où, timidement toutefois, il considère encore l'Antéchrist comme un personnage particulier ; le renouvellement du monde (n. 548-550) : autant de thèmes où il semble qu'on pourrait dire, *nove et nova.* Sur le « feu » du purgatoire, la position d'Hervé est prudente et sage. En ce qui concerne l'enfer, outre une présentation nouvelle et plus au point, la question du mode d'action du feu, celle de la mitigation des peines ont été condensées.

Le volume tant au point de vue de l'exposé des doctrines que de la présentation typographique est de nature à satisfaire les lecteurs. Un manuel est obligé de se conformer aux expressions reçues dans la théologie courante ; il ne saurait donc heurter de front certaines locutions dont l'usage est consacré. Nous aurions aimé cependant que M. Hervé, dans le traité des fins dernières, se soit dégagé plus nettement des localisations et des réceptacles dans la vie de l'au-delà. C'est une géographie si peu connue !

Livre d'Heures latin-français. — Editions de l'Abbaye d'Encalcat, Dourgnes (Tarn), 1952.

Ces 2366 pages (sans compter 10 feuilles volantes) de format commode (18 × 11), imprimées sur papier très fin, mais solide et non transparent (épaisseur : 4 1/2) , telle est l'apparence de ce volume, qui ressemble à un fort paroissien. Mais le contenu en est d'une telle originalité et ouvre la voie à des formules de prière si nouvelles et appelées à un si fécond avenir, que nous croyons nécessaire de présenter cette œuvre avec quelque détail.

Ce n'est pas un missel : il n'en reproduit aucun élément. Ce n'est pas non plus un bréviaire : les prêtres et les moniales ne sauraient s'en contenter. C'est un *Livre d'Heures*, à l'usage des fidèles (ou même des religieuses) qui ne sont pas astreints au Saint-Office, à qui le devoir d'état interdit de consacrer près de deux heures chaque jour à la récitation, par simple dévotion, du bréviaire complet, qui désirent cependant s'unir dans toute la mesure du possible à la prière officielle de l'Eglise *en priant avec elle à chaque heure du jour.* On aurait pu leur conseiller de dire une partie du bréviaire, par exemple les Petites Heures seulement ; mais c'était les condamner à n'utiliser que quelques Psaumes, sans lectures de la Bible et des Pères. Les PP. Bénédictins d'Encalcat ont voulu leur offrir le moyen de prier toutes les Heures du jour, depuis Laudes (prière du matin) jusqu'à Complies (prière du soir), mais (habituellement du moins) sans Matines, qui sont les prières de ceux qui veillent et louent Dieu pendant la nuit. Ils ont voulu en même temps que ces fidèlse puissent utiliser tout le Psautier, avoir *chaque jour* deux lectures d'Ecriture Sainte et une partie du Martyrologe, chaque dimanche et chaque fête importante une lecture des textes patristiques, et qu'enfin cet office abrégé ne demande chaque jour qu'une demi-heure environ, découpée en sept fragments de quelques minutes et soit par conséquent accessible à un très grand nombre.

Voici comment ils y sont parvenus.

Le *Psautier* n'est plus distribué pour être lu en une semaine, mais en un mois, c'est-à-dire en quatre ou cinq semaines. On peut de la sorte attribuer, à Laudes et à Vêpres de chaque jour, trois psaumes seulement,

ou trois fragments de psaume ; car on a conservé la découpure des psaumes telle qu'elle a été établie par le B. Pie X pour le bréviaire. Quant aux Petites Heures, de Prime à Complies, elles n'ont qu'un seul Psaume. Pas de Suffrages, ni de *Preces*, ni de *Pater*, *Ave* avant chaque Heure. *Pater*, *Ave*, *Credo* ne se disent qu'avant Laudes et après Complies ; l'Antienne à la Ste Vierge (*Salve Regina* et les autres), après Complies seulement. Les Répons brefs sont abrégés, mais l'oraison maintenue. A Laudes on récite le *Benedictus* et à Vêpres le *Magnificat*.

Le texte latin des Psaumes et des autres prières est imprimé au verso de chaque feuille et la traduction française sur le recto qui lui fait face. On a utilisé le texte du nouveau Psautier Romain ; la traduction française est l'œuvre de Mgr Garrone qui a su joindre la fidélité substantielle à une écriture bien adaptée au rythme de la prière et au génie de notre langue. Les rubriques sont en caractères rouges. Chaque psaume latin est précédé d'une formule qui en dégage la pensée maîtresse, et sa traduction française d'un texte bref du Nouveau Testament qui en donne « le contexte chrétien ». Le texte des hymnes n'est pas celui du bréviaire romain avec les changements introduits au temps de la Renaissance, mais le texte ancien authentique, conservé dans les bréviaires monastiques ; la traduction de ces hymnes, très travaillée, en a bien conservé le rythme ; elle est l'œuvre du chanoine Desjardins.

Le *dimanche* reçoit un traitement à part. Il commence avec les premières Vêpres du Samedi. Il propose des Matines à dire le Samedi soir. Ces Matines n'ont que trois Psaumes et une seule leçon, qui est une homélie sur l'Evangile du lendemain. Les Psaumes de ces Matines sont en rapport avec le Temps liturgique : messianiques pendant l'Avent, pénitentiels en Carême, etc. Les grandes fêtes qui ne tombent pas un dimanche ont des Matines analogues. Après les 800 p. dans lesquelles le Psautier est réparti sur 5 semaines avec schéma pour la récitation quotidienne de chaque Heure, plus de 600 p. sont consacrées à cette organisation du dimanche et aux éléments qu'on emprunte au Propre du Temps et au Propre des Saints pour achever de donner à la prière une grande variété. Les grandes fêtes sont traitées comme le dimanche.

Le *Lectionnaire* vient ensuite. Il a une pagination spéciale (800 p.) et peut être relié à part. Il ne contient que du français, sans impression en lettres rouges.

On y trouve des lectures pour Prime, Complies et Matines (quand celles-ci existent). A Prime, les quatre Evangiles sont lus en entier au cours de l'année. Pour le Samedi soir et le dimanche soir on a prévu une lecture de textes patristiques, à Complies ou à Matines ; pour les 5 autres jours de la semaine, une lecture du reste de la Bible qui tous sont lus au cours de l'année. Ces morceaux bibliques ont été choisis librement et l'ordre de succession des livres de la Bible a été changé pour correspondre à l'ordre liturgique de la célébration des mystères. Enfin, pour remplacer les leçons historiques du second Nocturne du Bréviaire, on a prévu pour chaque jour, à Prime, la lecture d'un martyrologe abrégé.

C'est tout cet ensemble qui est réuni dans le Lectionnaire : Martyrologe, renvoi au texte des quatre évangiles à lire aussi à Prime (simples références, sans le texte) ; autres passages d'Ecriture (reproduits intégralement), textes empruntés aux Pères et aux Docteurs pour les veilles et le soir des dimanches et des grandes fêtes. Le choix des textes bibliques et patristiques a nécessairement un caractère subjectif ; pour notre part nous estimons qu'il a été fait judicieusement.

Des explications sur la composition de l'ouvrage, sur la manière de l'utiliser, etc., sont données en introduction (XLVIII p.). Un lexique des expressions difficiles et des noms propres, puis de nombreuses tables formant un appendice. Le Cardinal Saliège et Mgr Feltin recommandent chaudement ces Heures dans des lettres-préfaces.

Un travail s'inspirant des mêmes pensées que celui-ci a été composé il y a quelques années par Dom Hildebrand Fleischmann, O.S.B.[1]. Avec l'approbation des autorités compétentes d'Allemagne et d'Autriche, il a été adopté dans certaines Congrégations religieuses actives de femmes, pour remplacer le Petit Office de la Sainte Vierge dont la monotonie risque de ne pas favoriser l'attention. Sur cet essai, qui diffère en plus d'un point de celui d'Encalcat, on pourra lire l'article très détaillé de M. l'abbé Chirat, professeur à Strasbourg, dans les *Ephemerides Liturgicæ*, 1952, fasc. I, p. 83-89. Cet exemple sera-t-il suivi en France ? L'avenir le dira. Ce jour-là, s'il arrive jamais, le *Livre d'Heures* d'Encalcat sera regardé comme un précurseur et pourrait sans doute servir de base au *Livre d'Heures* qui serait définitivement adopté dans certaines Congrégations religieuses françaises.

P. SCHMITT-EGLIN. — **Le mécanisme de la déchristianisation.** — In-8 de 290 p., 700 f. — Paris, Alsatia, 1952.

Le sous-titre précise que ce livre est une « Recherche pastorale sur le peuple des campagnes ». C'est encore beaucoup dire. En réalité nous avons là une monographie sur ce que l'auteur nomme « un village de banlieue d'une grande ville ». Du moins le travail est très fouillé. On peut y voir, comment, *dans un cas particulier*, se déclanche et progresse « le mécanisme de déchristianisation ».

Les titres des grandes divisions sont évocateurs : 1. L'évolution *historique* du village depuis une cinquantaine d'années ; 2. Une étude sur « la *psychologie des simples* » que sont les habitants de ce village ; 3. Sa *structure sociale* et la crise qu'elle subit ; 4. La décadence progressive du *christianisme* et ses causes ; 5. Enfin, quelques « *thèmes de réflexion* ».

Pendant douze ans l'auteur a étudié la paroisse qui lui était confiée ; il a accumulé les notes, les fiches, les statistiques ; il a multiplié les conversations avec les habitants ; il a ordonné et classé à merveille toutes ces richesses. A ce point de vue, l'ouvrage peut servir de modèle à beaucoup de pasteurs.

De plus la nature même du village, géographiquement situé « dans la banlieue d'une grande ville » et subissant très profondément l'influence de celle-ci peut être regardé comme un « cas-type » ; car la même crise du monde rural existe, en vertu de la même influence citadine, dans l'âme et la vie du paysan français.

Mais dans le « village de banlieue », elle a pris un rythme accéléré qu'on est loin de retrouver partout dans les campagnes ; ce mouvement est à peine amorcé en quelques régions ; il est beaucoup plus lent dans certaines autres, sans qu'il y ait uniformité dans la vitesse et la profondeur de l'évolution. Il faudra donc se garder soigneusement, et l'auteur lui-même y invite avec raison, du sophisme : *Ab uno disce omnes*. Ce livre donne un exemple ; mais chaque milieu, chaque petite paroisse même, devra être étudiée en elle-même par son curé. Et c'est de l'accumulation de ces travaux qu'il sera possible de tirer des conclusions générales. Encore celles-ci devront-elles garder assez de souplesse pour tenir compte de tous les éléments d'appréciation et surtout pour pouvoir susciter et guider l'apostolat, qui n'est pas une *science* mais un *art*, et même *ars artium*.

Il faudra aussi, et même surtout, que le pasteur se fonde avec ses ouailles, et que, conformément à la règle posée par S. Paul, il se fasse paysan avec les paysans. Ce ne serait pas chose aisée pour un citadin ou un

[1] Hildebrand FLEISCHMANN, O. S. B. *Officium Divinum parvum*. Bearbeitet und herausgegeben im Auftrag des liturgischen Referates der Fuldaer Bischofskonferenz. Ausgabe mit deutschen Text. — In-16 de 567 p. Fribourg, Herder, 1950.

intellectuel qui, parvenu à l'âge d'homme, se pencherait sur le monde rural, tout nouveau pour lui, et l'étudierait du dehors et d'en haut. Ce que dit le présent volume de « la psychologie des simples » ou du « psychisme villageois », pour ne citer que ces pages, laisse soupçonner un observateur, sagace certes, mais qui se tient, par méthode peut-être, un peu en marge du milieu qu'il analyse.

Ces réflexions ne doivent pas être prises pour des critiques à l'égard d'un auteur. Elles s'adressent à nos lecteurs, dans le but de *situer* l'ouvrage, d'indiquer ses limites et de déconseiller d'en faire un décalque partout applicable. Mais l'œuvre, en tant que monographie, est bien conçue, bien documentée. Sans suivre l'auteur dans tous ses « thèmes de réflexions » on s'inspirera de son exemple, qui mérite d'être connu et qui pourra susciter, à défaut de publications servilement semblables, des efforts de compréhension et d'apostolat analogues à ceux dont témoigne brillamment l'ouvrage de M. Schmitt-Eglin.

Mgr F. CENTO, nonce apostolique à Bruxelles. — **Un éducateur de génie : Dante.** Collection « Etudes religieuses ». — In-8 de 160 p., 40 f. belges ou 300 f. français. — La Pensée catholique, 50, rue de Fétinne, Liège et Office général du livre, Paris.

C'est un aspect assez peu connu de l'œuvre de Dante que Mgr Cento entreprend de révéler à ses lecteurs. Certes, les études ayant pour objet la *Divine Comédie* sont nombreuses — plusieurs milliers, déclare la préface — mais elles se cantonnent presque exclusivement dans le domaine esthétique et littéraire. On a trop souvent perdu de vue que Dante, de son propre aveu, a voulu faire œuvre morale et que son but, en écrivant son immortel poème, a été « d'éloigner ceux qui sont en cette vie de leur état de misère et de les conduire à l'état de félicité ». En d'autres termes, il enseigne à sortir des abîmes du péché afin de parvenir aux sommets de la perfection. La mise en action d'un tel programme s'apparente étroitement à la mission de l'éducateur, qui progressivement achemine son disciple vers la science et la vertu.

Il est donc possible de dégager de la *Divine Comédie* les principes d'une saine éducation. Mgr Cento, pour qui ce chef-d'œuvre n'a pas de secrets, s'y est employé avec succès. Il a étudié plus particulièrement la manière dont Virgile se fait le guide du poète, tant aux enfers qu'au purgatoire. Une attitude, une parole lui permet, mieux que de longs discours, de discerner les principes d'une saine éducation ou de tracer le modèle du maître et de l'élève. Il aboutit ainsi à un système d'éducation humain, basé sur l'affection réciproque, harmonieusement équilibré, enrichissant pour toutes les facultés, source de vraie liberté. Et il n'est pas difficile de découvrir derrière tout cet ensemble l'influence de la philosophie de S. Thomas d'Aquin, guide à la fois profond et sûr. C'est en ce sens que le cardinal Mercier disait en 1920 : « L'œuvre de Thomas d'Aquin est un traité, celle de Dante est une épopée. Les deux se complètent ».

R. P. POUPON, O. P. — **Le Saint Rosaire.** — In-8 de 480 p., 680 f. (850 f. et 1.500 f. suivant qualité du papier). — Lyon, Libr. du Sacré-Cœur et Paris, Librairie St-Dominique (222, faubourg Saint-Honoré), 1952.

En 1949, l'*Ami* (p. 63-64) signalait à l'attention deux importants travaux du R. P. Poupon (le second étant un abrégé du premier) sous forme de commentaire historique et doctrinal de la consécration à Marie suivant la formule de saint L.-M. Grignion de Montfort ; un Bref pontifical et les lauriers décernés par l'Académie des Belles Lettres de Lyon ont sanctionné les deux ordres de valeur qui rendent ces travaux recommandables aux théologiens et aux lettrés.

C'est de la même veine que vient le présent livre. Après avoir, dans une introduction, précisé rapidement le rôle historique de saint Dominique, du B. Alain de la Roche et de saint L.-M. de Montfort dans la composition, l'interprétation et la diffusion du Rosaire, le P. Poupon s'attache presque exclusivement à saint L.-M. de Montfort ; de sorte qu'on pourrait à la rigueur intituler cet ouvrage : Le Rosaire récité dans l'esprit montfortain.

A propos de chacune des 15 dizaines, notre auteur : 1° décrit *la scène*, d'après l'Evangile et les Actes pour les 13 premières, d'après l'enseignement traditionnel de l'Eglise pour les deux dernières ; 2° il analyse ensuite le contenu doctrinal de chaque *mystère* d'après la théologie ; 3° il indique le *fruit* à en recueillir. C'est ici surtout qu'il dépend presque uniquement de saint L.-M. de Montfort, dont il utilise deux ouvrages : la courte « *Méthode du Saint Rosaire* » universellement usitée et un opuscule, hors-commerce mais mis entre les mains des fils et des filles du Saint, et intitulé *Abrégé de la vie, de la mort et passion de Notre-Seigneur et de la gloire de Jésus et de Marie dans le saint Rosaire*. C'est à ce dernier, plus étoffé et plus riche, qu'il demande de quoi compléter la sèche nomenclature de la « Méthode ».

La nature même de cet ouvrage et les abondants développements qu'il comporte, indiquent comment il pourra être utilisé : ce n'est pas au cours de la récitation du Rosaire, mais comme préparation à cette récitation. On pourra aisément en faire une adaptation pour une série de lectures ou d'instructions, par ex. à l'occasion d'un Mois de Marie ou d'un Mois du Rosaire. La table des matières pourra y aider ; elle le ferait mieux encore si elle était un peu plus détaillée, particulièrement en indiquant pour chaque dizaine quel est le « fruit du mystère » proposé. La table des noms propres réserve une surprise : le nom de Claudel est le plus fréquemment cité après celui de saint L.-M. Grignion de Montfort, largement plus souvent que celui de saint Thomas : c'est un peu excessif ! Il est vrai que les citations du N.-T. doivent l'emporter par le nombre comme par l'importance, sur celles du poète : mais il n'y a pas d'index scripturaire.

Bien informé, pieusement médité, bien écrit, ce livre connaîtra certainement un succès de bon aloi, analogue à celui de ses deux devanciers.

R. KOTHEN. — **Documents Pontificaux de S. S. Pie XII. 1949.** — In-8 de 580 p., 990 f. — Paris, Labergerie, 1952.

L'*Ami* (1951, p. 718), en recensant le tome I (1948) de cet ouvrage, en a dit la méthode, le contenu, la grande utilité. Le t. II mérite la même appréciation favorable ; nous avons remarqué qu'il y a été tenu compte de certaines suggestions que nous avions faites en présentant le 1er volume.

On trouvera donc ici les documents publiés par Pie XII, ou sur son ordre par les Congrégations romaines, au cours de l'année 1949. Ils sont placés dans l'ordre chronologique. Tous les textes sont en français. Une brève introduction présente chacun d'eux. Une phrase, intercalée çà et là dans le texte du document, mais très facile à distinguer, fait ressortir la suite des idées. Dix tables permettent de retrouver les citations, les noms propres, etc. et surtout de grouper les textes se rapportant à un même objet. Un seul souhait à formuler : que M. K. et ses éditeurs s'efforcent de « gagner une année » et de présenter en 1953 les documents de 1951 et même de 1952.

Ces documents sont pour 1949 au nombre de 127. On reste étonné, et plus encore reconnaissant, devant une telle activité du St-Père, s'exerçant sur les sujets